

Tot sind immer nur die anderen: das eigene Lebensende zwischen Sterblichkeitswissen und Nicht-Erfahrbarkeit

Meitzler, Matthias

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Meitzler, M. (2012). Tot sind immer nur die anderen: das eigene Lebensende zwischen Sterblichkeitswissen und Nicht-Erfahrbarkeit. *Soziologiemagazin : publizieren statt archivieren*, 5(1), 22-38. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-391126>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

©CCBY-NC-SA 2.0 liquidnight/flickr



Gemälde im Hintergrund: Gabriel von Max „Der Anatomist“
ausgestellt in der Neuen Pinakotek München

Tot sind immer nur die anderen

Das eigene Lebensende
zwischen
Sterblichkeitswissen
und Nicht-Erfahrbarkeit

von Matthias Meitzler

*„Wenn wir da sind,
ist der Tod nicht da,
aber wenn der Tod da ist,
sind wir nicht mehr.“
(Epikur)*

Gestatten: das Fiasko schlechthin

Der Tod gilt als eine anthropologische Konstante, der sich niemand entziehen kann. Trotz seiner Zurückdrängung durch Medikalisation ist er als Zustand und Ereignis irreversibel. Er markiert eine Grenze, die einerseits Angst, andererseits Neugier auslösen kann. Subjekte haben ein Wissen davon, dass es diese Grenze gibt, dass also das eigene Leben ebenso wie das der anderen endlich ist. Wie es jedoch ist, tot zu sein, darüber fehlt sicheres Wissen. Das Wissen um den eigenen Tod generiert sich daher immer nur durch das Sterben der anderen. Der Beitrag diskutiert in erster Linie die Ambivalenz von Sterblichkeitswissen und Nichterfahrbarkeit unter besonderer Berücksichtigung der Frage, ob der Tod in der modernen Gesellschaft verdrängt wird - oder aufgrund seiner Geschwätzigkeit umso stärker präsent ist.

Der 18. September 2007 sollte ein denkwürdiger Tag an der Carnegie Mellon University in Pittsburgh, Pennsylvania werden. Als der Informatik-Professor Randy Pausch am Abend vor das überfüllte Auditorium trat, blickte er in unzählige erwartungsvolle Gesichter. Seine Vorlesung fand im Rahmen einer so genannten „last lecture“ statt – einer langjährigen Tradition an US-amerikanischen Universitäten, bei der ProfessorenInnen eine fachunabhängige Vorlesung so gestalten, als wäre es ihre letzte. Von einem „Als-ob“ konnte an diesem Tag jedoch weniger die Rede sein. Denn in der Tat sollte Pausch die Universität verlassen, aber nicht etwa anlässlich seines Ruhestandes oder eines lukrativen neuen Job-Angebots. Nein, der Grund für sein Ausscheiden war weit aus essenzieller: Bauchspeicheldrüsenkrebs. End-stadium.

Pausch nannte seine Vorlesung Really achieving your childhood dreams. Statt über das Sterben zu reden, sprach er über das Leben. Dem jungen Publikum berichtete er von seinen eigenen Kind-

heitsträumen und reflektierte darüber, wie es ihm gelang, sie zu verwirklichen. Den Vortrag ließ Pausch von einer Kamera aufzeichnen. Ursprünglich beabsichtigte er damit, dass sich seine drei kleinen Kinder eines Tages – wenn sie älter sind – das Video anschauen können. Stattdessen erlangte die lebensbejahende und gleichsam ergreifende Rede innerhalb kürzester Zeit hohe Internetberühmtheit, was unzählige „Klicks“ auf diversen Videoportalen eindrucksvoll belegen. Zehn Monate nach seinem Auftritt war Randy Pausch tot. Er wurde 47 Jahre alt.

Zwar ist der Tod in der modernen Gesellschaft längst ein Phänomen des hohen Alters geworden, dennoch: Gestorben wird, so lautet eine nicht widerlegbare Volksweisheit, immer. In Deutschland trifft es jedes Jahr mehr als 800.000 Personen. Besonders der Tod jüngerer Menschen wie Pausch offenbart mit all seiner Erbarmungslosigkeit, dass kein Lebensalter vor dieser potenziellen Gefährdung geschützt ist. Trotz aller Verheißungen von Medizin und Gentechnik ist der Tod ein unausweichliches und vor allem irreversibles Ereignis. Er ist eine individuelle sowie kollektive Herausforderung, mit der je nach Zeit und Kultur unterschiedlich (rituell) umgegangen wird. Der Tod markiert eine Grenzsituation sowohl für die Betroffenen durch „die vollständige Rücknahme der individuellen Autonomie“ (Benkel 2008: 132), wie auch – und vielleicht mehr? –

für ihre Angehörigen. Von Theodor W. Adorno als Skandalon und schlimmster Widersacher der Freiheit (vgl. Adorno 1966) und von Émile Michel Cioran als das „Fiasko schlechthin“ (Cioran 1987: 140) bezeichnet, genießt der Tod als „Feind des Lebens“ nicht den allerbesten Ruf. Gleichwohl ist er, wie Georg Simmel betont, „von vornherein und von innen her mit dem Leben verbunden“ (Simmel 2001: 82). Simmel betrachtet den Tod darüber hinaus als Teil der „lebendigen Wirklichkeit“ (Simmel 1999: 102). Ein Leben ohne Tod ist genauso wenig denkbar wie ein Tod ohne Leben. Lässt sich insofern der gesamte Lebensprozess als ein stückweises Sterben begreifen, wobei die Geburt den „Anfang des Sterbens“ (Schües 2008: 18) bedeutet und das alternde Subjekt fortan mit jeder verstreichenden Sekunde seines Lebens dessen Ende um genau diese Sekunde näher kommt? Der Gedanke ist nicht neu; er wurde unter anderem von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* aufgegriffen, wo die Seinsweise des Menschen als ein „Sein zum Tode“ definiert ist (vgl. Heidegger 2001).

Das Lebensende ist allerdings nicht nur biologische Grundtatsache, sondern auch Notwendigkeit: Gäbe es Leben ohne Sterblichkeit, dann wären die meisten Gattungen bald zum Untergang verurteilt. Somit ist das Sterben des Einzelnen erforderlich im Dienste des Überlebens seiner Gattung. Dass der Tod trotz seiner negativen Konnotation

zudem ein durchaus reizvolles Thema sein kann und nicht nur Ängste, sondern auch Neugier schürt, lässt sich etwa in der Kunst, der Poesie und nicht zuletzt anhand der wissenschaftlichen Thematisierungen („thanatological chic“, Lofland 1978: 16) erkennen. Und nicht immer ist das eigene Lebensende ungewollt: Für einen Suizidanten scheint der Tod weniger ein Fiasko, sondern vielmehr eine Lösung zu sein.

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit dem sozialen Verhältnis zu Sterben, Tod und Trauer in der modernen Gesellschaft vor dem Hintergrund des stetigen sozialen Wandels. Der Tod wird als universelles, kulturübergreifendes Phänomen betrachtet, das zwischen sozial vermitteltem Sterblichkeitswissen und empirischer Nichterfahrbarkeit rangiert. Damit soll eine (wissens-)soziologische Stellungnahme zu einem häufig übersehenen, gesellschaftlich aber eben doch fundamental wichtigen Diskurs geliefert werden. Der Schwerpunkt liegt auf der Frage, ob der Tod bzw. das individuelle sowie kollektive Sterblichkeitswissen durch bestimmte Umstände verdrängt wird – oder aber aufgrund seiner (vor allem massenmedial inszenierten) „Geschwätzigkeit“ (Nassehi/Saake 2005: 39) umso stärker präsent ist.

Wie es ist, tot zu sein

Seine Sterblichkeit ist das, was der Mensch mit allen anderen Lebewesen gemein hat. Ein signifikanter Unter-

schied gegenüber subhumanen Gattungen besteht indes darin, dass er für die Endlichkeit des eigenen Lebens (und das der anderen) ein Bewusstsein hat. „Man kann sogar sagen, daß sich erst im Bewußtsein dieser Endlichkeit des eigenen Lebens das Subjekt als Subjekt endgültig konstituiert“ (Oevermann 1995: 34). Folgt man Norbert Elias, so ist es genau dieser Umstand, der den Tod für die Lebenden zum Problem macht (vgl. Elias 2002: 11f.). Andererseits ist die Antizipation des eigenen Lebensendes bedeutsam, damit Menschen um die Verletzbarkeit, ja Zerstörbarkeit ihres Körpers wissen und sich in entsprechender Weise um diesen sorgen, ihn vor möglichen Gefahren schützen. Dass für jedes Leben eine Grenze existiert, steht weniger infrage als der interindividuell variierende Zeitpunkt, an dem das Ende erreicht wird. „Incerta omnia, sola mors certa“ („Der Tod ist gewiss, ungewiss ist nur seine Stunde“) heißt es bei Augustinus. – Die Überlegung, wie eine fiktive Gesellschaft aussehen könnte, deren Akteure bereits zu Lebzeiten um den eigenen Todeszeitpunkt und ihre noch zu verbleibende Lebensdauer wissen, bildet im Übrigen das Kernmotiv des Stücks *Die Befristeten* von Elias Canetti. Das Endlichkeitsbewusstsein ist an ein Zeitbewusstsein gekoppelt und – entgegen der Annahme Max Schelers, wonach die Todesgewissheit intuitiv gegeben sei (vgl. Fuchs 1969: 116f.) – Resultat eines primärsozialisatorischen Prozes-

ses. Es lässt sich weder „wegdenken“, noch bleibt das Handeln des Individuums und die Art und Weise seiner Lebensführung von ihm unberührt. Der Tod „formt unser Leben nicht erst in der Todesstunde, sondern er ist ein formales Moment unseres Lebens, das all seine Inhalte färbt: die Begrenztheit des Lebensganzen durch den Tod wirkt auf jeden seiner Inhalte und Augenblicke vor; die Qualität und Form eines jeden wäre eine andere, wenn er sich über diese immanente Grenze hinaus erstrecken könnte“ (Simmel 2001: 83). Und so müsste man das bisher Gesagte insoweit relativieren, als nicht der eigene Todeszustand „an sich“ dem Leben eines Subjektes immanent ist, sondern vielmehr das Nachdenken über ihn. Der Tod ist somit präsent – und doch ist er es nicht. Er ist „anwesend in Abwesenheit“ (Landsberg 1973: 14). Seine fraglose Gewissheit mindert hingegen nicht die Wucht, wenn er bei einem Nahestehenden eintritt oder einem selbst unmittelbar bevorsteht. Der Plausibilisierungsversuch, es sei doch von vornherein klar gewesen, dass der Betroffene oder man selbst eines Tages sterben muss, ist angesichts dessen nicht mehr als ein schwacher Trost und verfehlt seine Wirkung.

Trotz der Sterbegewissheit kann sich wiederum niemand „als tot denken“ (vgl. Bahr 2002). Und „sooft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabeibleiben“ (Freud 1982: 49). Wie es ist,

tot zu sein – darüber fehlen seriöse Berichte. Personen, die sich selbst als Medium bezeichnen, geben vor, Kontakt mit der „Welt der Verstorbenen“ herstellen und mit diesen kommunizieren zu können, und erreichen damit nicht wenige Hinterbliebene. Ähnliche Zweifel wie hier gelten für sogenannte Nahtoderfahrungen, von denen Menschen berichten, welche etwa nach schweren Unfällen und/oder längerer Bewusstlosigkeit beinahe ums Leben gekommen sind (vgl. Knoblauch/Schmied/Schnettler 1999; Knoblauch 2002; Schmied-Knittel 2011). Elemente, die sich in solchen Erzählungen auffallend häufig wiederholen, sind beispielsweise intensive Farben, Gefühle der Euphorie, ein Tunnel, helles Licht etc. Es handelt sich dabei um Erscheinungen, die von den Betroffenen oft als „Blick ins Jenseits“ gedeutet werden, sich aber letztlich durch Hormonausschüttung (insbesondere von Adrenalin und Endorphinen) physiologisch erklären lassen, ganz zu schweigen von der Verbreitung spezifischer kultureller Muster, die dabei ebenfalls zum Tragen kommen. Positiv empfundene Lebensereignisse werden noch einmal wie in einem verdichteten, traumähnlichen Film zusammengefasst, während sich der Körper mit letzter Kraft gegen den Tod wehrt. Es ist genau genommen also kein Blick nach vorn in das „Reich des Todes“, sondern zurück in das bereits erlebte Diesseits. Schon die Bezeichnung Nahtod verrät, dass es sich hierbei nicht

um faktische Todeserfahrungen handeln kann, sondern um etwas, das dem Leben immanent ist. „Die Frage, wie es ist tot zu sein“, bemerkt Héctor Wittwer, „ist genauso sinnlos wie die Frage, wie es ist, ein Wassertropfen oder ein Tisch zu sein“ (Wittwer 2011: 12).

Wer tatsächlich tot ist, wird hingegen nichts mehr zu erzählen haben. Das Reflektieren über den eigenen Seinszustand setzt ein Bewusstsein voraus; dieses erlischt allerdings, soweit wir wissen, mit dem Eintreten des Todes. In ihrer Sammlung ungewöhnlicher Todesanzeigen präsentieren Matthias Nöllke und Christian Sprang auch ein Beispiel, auf dem schlicht die Worte „Ich bin tot“ zu lesen sind (vgl. Nölke/Sprang 2010: 77). Hier spricht der Tote jedoch nicht selbst, sondern seine Hinterbliebenen lassen ihn auf eigenwillige Weise „sprechen“. Und selbst wenn der Betroffene die Anzeige noch zu Lebzeiten eigenständig entworfen hat, wäre seine Nachricht zum damaligen Zeitpunkt unrichtig gewesen und hätte stattdessen (weniger spektakulär) lauten müssen: „Wenn ihr dies lest, werde ich tot sein“.

Das alles erinnert an die Worte des griechischen Philosophen Epikur, wonach der Tod stets dort ist, wo man selbst nicht ist. Als Lebender wird man nie erfahren können, wie es ist, tot zu sein – und als Toter wird man darüber niemals Auskunft geben können. Der Tod ist somit schlichtweg nicht erfahrbare: „Der Übergang zum Nichtmehrdasein hebt

das Dasein gerade aus der Möglichkeit, diesen Übergang zu erfahren und als erfahren zu verstehen“ (Heidegger 2001: 237f.). Anders verhält es sich beim Sterben: Im Unterschied zum eigenen Todeszustand liegen die physischen und psychischen „Vorboten“ während des Sterbeprozesses nicht jenseits der sinnlichen Erfahrbarkeit. Auf den Punkt gebracht: Für die Toten ist der Tod kein Problem – das Sterben für die Sterbenden hingegen schon. Entscheidend hierfür sind die Umstände, unter denen gestorben wird: ob es sich um einen „kurzen und schmerzlosen“ Tod (z. B. bei einem Unfall) oder doch etwa um einen Tod nach langer, leidvoller Krankheit handelt. Wichtig ist jedenfalls eine kategorische Unterscheidung zwischen dem Tod als Ereignis und dem Totsein als Zustand.

Auch wenn der Versuch, sich als tot zu denken, zwangsläufig scheitern wird, bedeutet dies keineswegs, dass sich die „Zeit danach“ zumindest nicht schon imaginativ „vorwegnehmen“ lässt. Die Bandbreite solcher Imaginationen reicht von religiös konnotierten Jenseitsvorstellungen, den bereits erwähnten Nahtoderfahrungen und Berichten spiritistischer Medien bis hin zu persönlichen Mutmaßungen, wie Personen aus dem sozialen Umfeld, die „significant others“, wohl nach dem eigenen Tod über einen denken werden. Eigens initiierte Maßnahmen hinsichtlich der Frage, auf welche Weise der eigene Körper

später beigesetzt werden soll (nicht zuletzt in Anbetracht der heutigen Vielfalt alternativer Bestattungen; vgl. Sörries 2008), die testamentarisch festgelegte Verteilung des Erbes oder das Vernichten bestimmter Dokumente, die der „Nachwelt“ verwehrt bleiben sollen (im Sinne einer biografischen Retusche; vgl. Meitzler 2011: 251ff.), sind weitere Beispiele. Trotz all dieser Wissensgeneratoren lässt sich das Transzendente aber immer nur von der gegenwärtigen Immanenz aus betrachten (vgl. Nassehi/Saake 2005: 32). Aufgrund der Ambivalenz zwischen Sterblichkeitsbewusstsein auf der einen und Nichterfahrbarkeit auf der anderen Seite ist der „Tod selbst also sicheres Wissen und sicheres Nichtwissen zugleich“ (Kahl 2010: 203).

Der andere Tod

Niemand kann den eigenen Tod „erleben“, niemand kann das eigene Grab betrachten, in dem er sich befindet, und niemandem kann die Nachricht des eigenen Todes je überbracht werden. „Wir erfahren Tote, keinen Tod“ (Macho 1995: 293). Deshalb gilt: Tot sind immer nur die anderen. Und es lässt sich beinahe polemisch fragen: Wer sonst? „Wir kennen lediglich den Tod der anderen und vom eigenen nur die Angst, ihm gegenüberzustehen“ (Ziegler 1977: 23). Die Tatsache, auch und gerade als Lebender vom Tod „betroffen“ zu sein, liegt aus „soziologischer Sicht [...] nicht in der Voraussicht des eigenen Sterbens, sondern in der so-

zialen Beteiligung am Sterben der anderen“ (Benkel 2008: 140). Überdies erleben Sozialakteure den Tod des Anderen nicht im buchstäblichen Sinne, „sondern sind höchstens immer nur ‚dabei‘“ (Heidegger 2001: 238).

Je nach dem, um wen es sich konkret handelt, rückt der Sterblichkeitsgedanke mal mehr und mal weniger aufdringlich ins persönliche Bewusstsein. So schockierend und dramatisch die tagtäglichen „Bildschirmtode“, von denen die Massenmedien berichten (etwa im Fall von Naturkatastrophen, Terroranschlägen, Unfällen oder Schicksalen wie z. B. dem von Randy Pausch), auch sein mögen: Durch ihre räumliche Distanzierung scheinen sie wohl zu abstrakt zu sein, als dass sich der Alltagsmensch längerfristig mit ihnen auseinanderzusetzen braucht. Anders aber verhält es sich beim Tod derjenigen, zu denen eine nahe persönliche Beziehung bestand: Freunde und Verwandte. Das Sterben der anderen im eigenen sozialen Nahraum zu erleben gilt als eine Erfahrung, der sich früher oder später wohl kaum jemand entziehen kann. Hier verdeutlicht sich das Faktum, dass der Tod eben nicht nur in der Welt des Fernsehens, der Tagesblätter oder des Internets „zuschlägt“, sondern gleichfalls im unmittelbaren Umfeld – und schließlich eines Tages auch bei einem selbst. Insofern wird der Tod des anderen zum Memento mori, zur eindringlichen Erinnerung an die eigene Sterblichkeit. Wie

sehr diese Behauptung zutrifft, ist nicht nur davon abhängig, wie nahe man dem Toten stand, sondern auch davon, wie er ums Leben kam und in welchem Alter dies geschah: „Ist jemand aus meinem Jahrgang verstorben oder gar noch jünger gewesen als ich, dann überkommt mich ein leiser Schauer, und ein dumpfes Gefühl der Angst kriecht in mir hoch“ (Hans Mader zit. nach Fischer 1997: 140). Ferner kann der Anblick einer menschlichen Leiche als wohl „stärkste und augenfälligste Konkretisierung des Todes“ (Groß/Glahn/Tag 2010: 7f.) zum Memento mori werden. Im Unterschied zum Tod als abstraktem Phänomen ist für den Lebenden die Begegnung mit einem Toten eine überaus konkrete Erfahrung. „Es gibt keinen Zugang zur Erfahrung des Todes, daß wir nach dieser Erfahrung suchen und fragen, verdanken wir aber der unerklärlichen Erfahrung, die uns jede Begegnung mit Toten verschafft“ (Macho 1995: 293). Ähnliches ist bei Elias zu lesen, wonach nicht erst der Tote ein Memento mori darstellt, sondern bereits der „Anblick eines Sterbenden“ (Elias 2002: 17). Dieser nämlich „rüttelt an der Fantasiewelt, die Menschen wie eine Schutzmauer gegen den Gedanken des eigenen Todes aufzubauen neigen. Die Selbstliebe flüstert ihnen zu, sie seien unsterblich. Allzu nahe Berührung mit Sterbenden bedroht diesen Wunschtraum“ (ebd.). – Und das, obwohl die Wahrscheinlichkeit der ungewollten leibhaftigen Begegnung mit einem

sterbenden bzw. toten Menschen in der modernen Gesellschaft so gering ist wie nie zuvor und die direkte Konfrontation in den Zuständigkeitsbereich speziell ausgebildeter Berufsgruppen fällt (MedizinerInnen, Pflegepersonal, PolizistInnen, BestatterInnen etc.).

Verdrängt...?

Ein innerhalb der Thanatosozioologie berühmter Diskurs gründet auf der Frage, ob der Tod in der Moderne ein eher verdrängtes oder ein geschwätziges Thema ist. Diverse Autoren haben hierzu Stellung bezogen und das Problem kontrovers diskutiert (vgl. u. a. Berger/Lieban 1960; Hahn 1968; Fuchs 1969; Nassehi/Weber 1989; Nassehi/Saake 2005; Feldmann 2010). Sowohl für die eine als auch für die andere Position lassen sich stichhaltige Argumente anführen. Unstrittig ist jedenfalls die Tatsache, dass Gesellschaften keine starren Gebilde sind, sondern einem Wandel unterliegen. Dieser betrifft vor allem die Art und Weise, wie mit einem bestimmten Phänomen sozial umgegangen wird. Und so hat auch das gesellschaftliche Verhältnis zu Sterben, Tod und Trauer im Laufe der Zeit gewisse Veränderungen erfahren.

Dank stetiger Verbesserungen des allgemeinen Lebensstandards (darunter fallen unter anderem die Bereiche Medizin, Ernährung, Hygiene und Wohnen) ist die durchschnittliche Lebenserwartung in den westlichen Industrienatio-

nen so hoch wie noch nie. In den letzten 130 Jahren hat sie sich in Deutschland mehr als verdoppelt. Medizinische Erfolge begünstigen „säkulare Unsterblichkeitshoffnungen und die Verdrängung des Todes“ (Rosentreter/Groß 2010: 84). Sicher, gestorben wird nach wie vor in jedem Lebensalter; man denke etwa an Verkehrsunfälle, Krankheiten, (Selbst-)Morde, Naturkatastrophen und dergleichen. Indessen ist der Tod in „jungen Jahren“ weniger denn je Alltäglichkeit und vielleicht gerade deshalb umso dramatischer. Der Gedanke an das eigene Lebensende scheint mit der vielzitierten „jugendlichen Unbekümmertheit“ schwer vereinbar und wird stattdessen ins hohe Alter verschoben. Welcher Jugendliche oder junge Erwachsene, der nicht von einer bedrohlichen Erkrankung betroffen ist, würde seinen Tod für die nächsten fünf oder zehn Jahre einkalkulieren und sein Leben danach ausrichten? Mittels technischer Innovationen ist es gelungen, viele Gefahrenquellen früherer Epochen weitgehend zu eliminieren. Durch neue medizinische Erkenntnisse können einstmals „unheilbare“ Krankheiten heute erfolgreich behandelt oder von vornherein präventiert werden. Nicht zuletzt deshalb stellt sich die Frage, inwieweit der Tod in der modernen Gesellschaft überhaupt noch verdrängt werden muss. (Obschon neue Techniken ihrerseits neue Gefahren schaffen – Stichworte sind u.a. „atomare Bedrohung“

und „Klimakatastrophe“ – und auch die medizinische Behandlung bestimmter Erkrankungen wie Krebs oder AIDS noch an ihre Grenzen stößt.) In den vor-modernen, präindustriellen Gesellschaften hingegen war der Tod in allen Altersstufen gleichermaßen gegenwärtig (bedingt durch unzureichende medizinische Versorgung, Epidemien, Ernährungsengpässe, riskante und belastende Arbeitsbedingungen, häufige Kriege etc.) und somit in gewisser Weise vertrauter. Philippe Ariès, der sich wie kein Zweiter mit dem Wandel des sozialen Verhältnisses zum Tod vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart beschäftigt hat, spricht in diesem Zusammenhang vom „gezügelmten Tod“ (Ariès 1982: 42).

Dass die omnipräsente Potenzialität des eigenen Todes im Alltagsdenken vor allem jüngerer Menschen bloß eine marginale Rolle spielt, verdeutlicht sich insbesondere dann, wenn sie bestimmte Handlungen ausführen, obwohl sie von ihren lebensbedrohlichen Gefahren wissen (kognitive Dissonanz). Zynisch gesprochen: Es ist fraglich, inwieweit es einen Zigarettenkonsumenten von seinem täglichen Tabakgenuss abhält, wenn er auf der Verpackung liest, dass „Rauchen tötet“. Letztendlich aber ist eine weitreichende Verdrängung der Todesgefahr sogar Voraussetzung für einen möglichst „störungsfreien“ Vollzug des alltäglichen Lebens. Auch wenn sich das Wissen um die Endlichkeit, wie

eingangs erwähnt, nicht gänzlich „wegdenken“ lässt, muss das „Grauen vor dem eigenen Tode [...] wenigstens so gemildert werden, daß es nicht die kontinuierliche Routine des Alltagslebens lähmt“ (Berger/Luckmann 1969: 108f.). Dazu passt auch die Erkenntnis von Hans Castorp, dem Protagonisten in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*: „Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken“ (Mann 1981: 694f.). Jemandem, der aus lauter Besorgnis, Opfer einer bedrohlichen Situation zu werden, seine Wohnstube nicht mehr verlassen kann, oder vom penetranten Gedanken, eine nahestehende Person könnte im nächsten Moment sterben, dauerhaft geplagt wird, würde man womöglich eine Angststörung attestieren – und sein Handeln müsste als pathologisch gelten.

Zwar ist auch das lange Leben endlich, doch wird der Tod durch seine Medikalisierung immer mehr zu einer Art ärztlichen „Betriebsunfall“. Damit geht auch eine „Verschiebung“ des Todesortes einher. Der Tod zuhause unter familiärer Anwesenheit ist immer weniger der Regelfall. Gestorben wird stattdessen zunehmend in dafür zuständigen Institutionen wie Krankenhaus oder Alten- und Pflegeheim. „Der Tod im Krankenhaus ist nicht mehr Anlaß für eine rituelle Zeremonie, die der Sterbende im Kreise seiner versammelten Angehörigen und Freunde lenkt“ (Ariès 1976: 58).

Und stirbt die Person dennoch im heimischen Umfeld, so geht es fortan darum, sich möglichst schnell und sauber vom „Objekt Leiche“ (vgl. Groß/Grande 2010) zu trennen, es so zu sagen „unsichtbar“ zu machen. Sicher spielt hierbei auch die Konnotation des Leichnams als „unrein“ eine Rolle (vgl. Helmers 1989).

Indem Menschen den Verlust ihrer Großeltern und Eltern inzwischen oft erst zu einem relativ späten Lebenszeitpunkt erfahren (etwa dann, wenn sie selbst Kinder haben; vgl. Hahn 2002: 55f.) und ihn aufgrund der eben genannten Institutionalisierung häufig nicht mehr unmittelbar „mit ansehen“ (müssen), geht eine „Primärerfahrung“ verloren: „Die Lebensdauer hat sich verlängert, so dass das Sterben von Bezugspersonen selten und meist erst im Erwachsenenalter erlebt wird. Es entsteht ein Erfahrungsdefizit“ (Feldmann 2010: 61). Hat der moderne Mensch den Umgang mit dem Tod also verlernt und tut er sich gerade deshalb schwer mit ihm?

Todesfälle treten nicht nur verstärkt später ein, sie sind überdies zu einer privaten Angelegenheit geworden. Im Zuge von Industrialisierung und Urbanisierung wurde der Tod zunehmend aus dem Blickpunkt einer breiten Öffentlichkeit gerückt. Das gilt vor allem für das Leben in größeren Städten. Ging das Sterben des Einzelnen früher die gesamte Gemeinschaft etwas an, so ist heute meist nur noch der engste Familien- und Freundeskreis involviert. Die

übrige Gesellschaft dagegen legt „keine Pause mehr ein. [...] Das Leben der Großstadt wirkt so, als ob niemand stürbe“ (Ariès 1982: 42). Trivialerweise wurde die Privatisierung des Todes erst durch den zivilisationsbedingten Umstand ermöglicht, dass überhaupt so etwas wie eine Privatsphäre entstand – ein Ort jenseits des öffentlichen Blickes, an den man sich bei Bedarf zurückziehen und seine Emotionen ausleben kann. Damit verbunden ist das Hervorrücken von Scham- und Peinlichkeitsschwellen. Gemeinhin zeichnet sich die moderne Gesellschaft durch eine „Affektdrosselung“ in der Öffentlichkeit aus. Früher war es hingegen üblich, seine Trauer für eine bestimmte Zeit vor der Gemeinschaft öffentlich „zur Schau“ zu tragen. Besonders von Frauen wurde erwartet, dass sie im Rahmen des so genannten „Trauerjahres“ spezifische (in der Regel schwarze) Kleidung trugen. Die Verbindlichkeit dieser Trauernorm hing davon ab, wie nah man dem/der Verstorbenen stand; generell hat sie inzwischen jedoch nachgelassen. Dies könnte als ein weiterer Hinweis für die Privatisierung des Todes betrachtet werden. Nichtsdestotrotz lässt sich auch ein gegenläufiger Trend identifizieren: Die „freiwillige“ Veröffentlichung von Trauer, Gedenken und Anteilnahme – etwa durch Unfallkreuze an Straßenrändern (vgl. Löwer 1999; Aka 2007), das Ablegen von Blumen, Kerzen, Stofftieren etc. an öffentlichen Plätzen, spezifische

Gedenkvideos auf entsprechenden Online-Portalen oder „virtuelle Friedhöfe“ im Internet – zeigt, dass der Tod nicht grundsätzlich privatisiert und nicht nur innerhalb der „eigenen vier Wände“ getrauert wird. Daran anschließende Handlungen sind zumeist nach dem Tod junger Menschen zu beobachten und finden sowohl im sozialen Nahraum als auch für verstorbene Prominente statt. Je „unvorhersehbarer“ der konkrete Todesfall gewesen ist, so könnte die daraus abgeleitete These lauten, desto größer scheint das Interesse daran, Schock und Trauer explizit zu machen, um sie somit zu bewältigen. Aufgrund der augenscheinlichen Ambivalenz zwischen Intimität und Öffentlichkeit oszilliert der Umgang mit dem Tod in der modernen Gesellschaft gewissermaßen zwischen einer Privatisierung des Öffentlichen und einer Veröffentlichung des Privaten (vgl. Imhof/Schulz 1998).

...oder präsent?

Vieles von dem bereits Genannten spricht für eine Todesverdrängung. Geoffrey Gorer prägte einst den Ausdruck „Pornographie des Todes“ und konstatierte, dass Industriegesellschaften den Tod in ähnlicher Weise tabuisieren wie frühere Gesellschaften die Sexualität (vgl. Gorer 1956). Weitere Indizien für diese These finden sich im „sichtbare[n] Bemühen um eine unauffällige Beseitigung der Toten. Dafür sprechen Leichenwagen in hellen Far-

ben ohne sichtbare Todessymbolik und der stärker werdende Wunsch nach anonymen Bestattungsformen“ (Busch/Stolle 2001: 7). Zudem fällt auf, dass der Tod in Traueranzeigen oder auf Grabsteinen häufig nicht konkret benannt, sondern vielmehr in einer floskelhaften Sprache nur angedeutet wird: Jemand „ist von uns gegangen“, „wurde aus unserer Mitte gerissen“, „ist entschlafen“, „wurde abberufen“, „Der Herr hat ihn heimgeholt“, „Gottes Wille ist geschehen“, „Wir nehmen Abschied von“, „Ruhe in Frieden“ usw.

Ein vielfach angeführtes Argument, welches jedoch gegen die Verdrängungsthese spricht, ist seine gegenwärtige mediale Präsenz im Alltag. In (Massen-)Medien wie Fernsehen, Videospielen, Zeitungen und insbesondere Internet erfreut sich der Tod einer kaum übersehbaren Popularität (vgl. Macho/Marek 2007). „Über die Medien erhalten Menschen Einblicke, die ihnen ansonsten verwehrt oder erschwert wären. Bürgerkriege, Intensivstationen, Hospize, Mord, Suizid, Autopsie, Bestattungsarbeit etc. Die Medien beschneiden allerdings die soziale Wirklichkeit, sie zeigen nach Medienkriterien ausgewählte und gestylte Todesbilder“ (Feldmann 2010: 100). Bei nachlassenden Primärerfahrungen nehmen vor allem mit medialer Hilfe die Sekundärerfahrungen erheblich zu (vgl. ebd.: 70). Von diesem Standpunkt aus betrachtet, scheint der Tod alles andere als ein Tabu zu sein. Oft-

mals löst der mediale Tod einen Faszinations- und Sensationseffekt aus, der im Kontrast steht zu dem ansonsten hervorgerufenen Schrecken und der Grausamkeit, sobald man „real“ und unmittelbar von ihm (mit-)betroffen ist. Ein weiteres Beispiel bietet die umstrittene Wanderausstellung Körperwelten, die der Heidelberger Anatom Gunter von Hagens 1996 ins Leben rief und seither von zahlreichen Besuchern frequentiert wird (vgl. Hermes da Fonseca/Kliche 2006; Wetz 2011). Auch wird das vermeintliche Tabuthema Tod von spezifischen Subkulturen („Gothics“ etc.) aufgegriffen (vgl. Guttzeit/Cremers 2002) – aber auch jenseits davon dienen der Totenkopf und andere Vanitasmotive als beliebte Modeaccessoires.

Während früher die Familie und die nachbarschaftliche Gemeinde dafür zuständig waren, sich um den Leichnam und um die notwendigen Schritte bis zu seiner Beisetzung zu kümmern, gibt es heute Experten für die Verwaltung des Todes (MedizinerInnen, BestatterInnen, JuristInnen, SozialarbeiterInnen, PsychologInnen, SeelsorgerInnen etc.). Der Tod wird in diesem Sinne professionalisiert. Schon hieran zeigt sich, dass die Verdrängung des Todes aus dem sozialen Alltag gewiss nicht für jeden zutrifft. Mit ihm beschäftigen sich nicht nur Personen, die sich selbst in der Nähe ihres eigenen Lebensendes sehen (Alte und Kranke) oder Angehörige eines Sterbenden sind, sondern auch diejenigen, die

berufsbedingt mit ihm zu tun haben – beispielsweise auch ThanatosozioLogInnen. Und dass schließlich auch für SuizidkandidatInnen die Verdrängung des Todes aus dem Alltagsdenken nicht gilt, lässt sich nachvollziehen. Vielmehr kehren diese das „herkömmliche“ Verhalten um und billigen dem Tod eben doch Alltagspräsenz zu. Möglicherweise wurzelt die „Pathologie“ des Selbstmordes mitunter darin, dass hier AkteurInnen ihre Handlungsautonomie ernst nehmen und die Versöhnung von Alltagswelt und Sterbensgedanken gleichsam „auf die Spitze treiben“.

Die dank besagter Faktoren erreichte Verlängerung der Lebenszeit hat insofern ihre Kehrseite, als „durch den medizinischen Fortschritt gewonnene Lebensjahre zum Preis einer qualitativen Verschlechterung des Gesundheitszustandes [...] erkauft werden“ (Rosentreter/Groß 2010: 88). Das bedeutet auch, dass der Tod immer seltener „plötzlich und unerwartet“ eintritt, sondern oft nach einem mehr oder minder lang andauernden Prozess, in dem sich die körperliche und geistige Funktionalität im Rückgang befindet. Trotz verbesserter Medizin sind gewisse Altersgebrechen vor allem in den letzten Lebensjahren kaum vermeidbar (Multimorbidität). Bei einem bestimmten Ausmaß ist die Teilnahme am sozialen Leben, nicht zuletzt durch verminderte Mobilität, nur noch stark eingeschränkt oder gar nicht mehr möglich. „In den modernen tech-

nierten Gesellschaften, die durch Leistungs- und Konsumfähigkeit als Kriterien sozialer Lebendigkeit charakterisiert sind, geht der soziale Tod gegebenenfalls dem biologischen voraus. Als sozial tot gilt, wer von Anderen nicht mehr als aktiv handelndes Individuum wahrgenommen wird“ (ebd.). Der leibliche Tod ist dann nur noch der letzte von mehreren (kleineren) Abschieden, die schon zu Lebzeiten stattgefunden haben. (Hier ist z. B. auch an die Pensionierung und den damit häufig verbundenen Funktions- und Rollenverlust zu denken.) Vor diesem Hintergrund ließe sich provokant anmerken, dass sich nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben verlängert hat (vgl. Feldmann 2010: 282). Mit modernen palliativmedizinischen Techniken ist es heute möglich, einen Menschen über dessen Herztod hinaus, angeschlossen an Geräte, „am Leben zu erhalten“. Hierdurch ist der Tod „in eine Serie von kleinen Teilphasen aufgelöst, zerstückelt, von denen man nicht mit Sicherheit weiß, welche den wirklichen Tod bedeutet, die in der man das Bewusstsein verloren, oder die, in der man den letzten Atemzug getan hat“ (Ariès 1976: 59). Solche lebensverlängernde (oder sollte man besser sagen: „sterbensverlängernde“?) Maßnahmen werfen viele ethische Fragen auf – zum Beispiel die nach dem selbstbestimmten Tod (PatientInnenverfügung, Sterbehilfe etc.). Die Kriterien für den Tod eines Menschen sowie der exakte Todeszeitpunkt

können somit in Frage gestellt werden und das Medizinsystem ist nicht mehr nur für die Erhaltung des Lebens, sondern darüber hinaus für die Feststellung des Todeszuständig.

Ein weiteres „Altersschicksal“ ist der zunehmende Verlust nahestehender Menschen. Wer ein besonders hohes Lebensalter erreicht, wird sich wohl auch mit dem Schicksal abfinden müssen, dazu „verdammte“ zu sein, das Sterben vieler gleichaltriger Freunde förmlich „mit anzusehen“. Das Alter gilt als die letzte Lebensphase vor dem Tod, welcher durch seine Medikalisierung berechenbarer, planbarer geworden ist. Dies ermöglicht es wiederum, sich „rechtzeitig“ mit dem eigenen Tod auseinanderzusetzen und gewisse Vorsorgeleistungen zu erbringen. Die genannten Spezifika des hohen Alters führen zu der Frage, inwieweit der Tod in diesem Lebensabschnitt überhaupt verdrängt werden kann.

Ambivalenzen des Todes(umgangs)

Die aufgeführten Argumente und Beispiele sollen deutlich machen: Pauschal lässt sich die Frage nach der Präsenz bzw. Verdrängung des Todes nicht beantworten. Setzt man sich dennoch mit ihr auseinander, so gilt es vor allem zwischen einer individuellen Ebene (den konkreten persönlichen Lebensumständen) und den kollektiven, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Medizin, Technik, Religion, Wirtschaft, Massenmedi-

en etc.) zu differenzieren. Wie unter anderem anhand der gegenwärtigen Privatisierung bzw. Veröffentlichung von Sterben, Tod und Trauer veranschaulicht wurde, ist der damit verbundene Wandel kein linearer Prozess, sondern vielmehr von unübersehbaren Ambivalenzen und gegenläufigen Entwicklungen geprägt. Trotz der oben angesprochenen zunehmenden „Verschiebung“ des Todesortes (Institutionalisierung) entscheiden sich beispielsweise nicht wenige Angehörige nach wie vor dazu, den Sterbenden in seinen letzten Tagen am heimischen Krankenbett zu begleiten, statt ihn etwa in ein Krankenhaus einliefern zu lassen. Auch die Frage, wie mit der Möglichkeit einer letzten Begegnung mit dem Toten umgegangen wird, führt in der Gegenwartsgesellschaft zu keiner eindeutigen Antwort. Besteht bei vielen Hinterbliebenen das „Bedürfnis“ (oder vielmehr: die an sich selbst gerichtete Erwartungshaltung), die aufgebahrte Leiche vor der Beisetzung noch ein letztes Mal zu sehen, vielleicht sogar zu berühren – um den Tod somit buchstäblich zu begreifen –, sehen andere davon ab, um den toten Angehörigen möglichst so in Erinnerung zu behalten, wie er gewesen ist: lebendig.

Es wäre zu überprüfen, inwieweit Begriffe wie Verdrängung oder „Geschwätzigkeit“ (Nassehi/Saake 2005: 39) überhaupt erschöpfend sind, will man das soziale Verhältnis zum Tod in der modernen Gesellschaft ganzheitlich

untersuchen. Nassehi betont, dass von „einer Verdrängung des Todes [...] gar keine Rede sein [kann], sondern von einer Verwissenschaftlichung, Politisierung, Ökonomisierung, Medikalisierung, Juridifizierung usw.“ (Nassehi 2003: 301). Und treffend fügt Feldmann hinzu: „Was also Verdrängung genannt wird, ist vielleicht nichts anderes als der dem kulturellen Gefüge angepasste Zustand des Umgangs mit Sterben und Tod“ (Feldmann 2010: 78). Trotz des thematisierten Wandels ist der Tod damit keineswegs „unwichtiger geworden, er hat nur seine Erscheinungsformen verändert“ (ebd.: 99). Und diese vielfältigen Erscheinungsformen, die sich im Diskursfeld zwischen Wissen und Nichterfahrbarekeit verorten lassen, können meines Erachtens nur schwer auf die Begrifflichkeiten Verdrängung und Geschwätzigkeit reduziert werden. Sie füllen einen Raum aus, der sich zwischen beiden Polen erstreckt.

Literaturverzeichnis

- Adorno**, Theodor W. (1966): Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aka**, Christine (2007): Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand. Münster: Waxmann.
- Ariès**, Philippe (1976): Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München: Hanser.
- Ariès**, Philippe (1982): Geschichte des Todes. München: DTV.
- Bahr**, Hans-Dieter (2002): Den Tod denken. München: Fink.
- Berger**, Peter/**Lieban**, Richard (1960): Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12, S. 224-236.
- Berger**, Peter/**Luckmann**, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Fischer.
- Benkel**, Thorsten (2008): Der subjektive und der objektive Tod. Ein Beitrag zur Thanatosoziologie. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 32, S. 131-153.
- Busch**, Ina/**Stolle**, Walter (2001): Vorwort. In: Der Tod. Zur Geschichte des Umgangs mit Sterben und Trauer. Darmstadt: Hessisches Landesmuseum, S. 7-8.
- Cioran**, Émile Michel (1987): Der zersplitterte Fluch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias**, Norbert (2002): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-90.
- Feldmann**, Klaus (2010): Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. Wiesbaden: VS, 2. überarb. Auflage.
- Fischer**, Norbert (1997): Wie wir unter die Erde kommen. Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud**, Sigmund (1982): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: ders.: Studienausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Fischer, S. 33-60.
- Fuchs**, Werner (1969): Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gorer**, Geoffrey (1956): Die Pornographie des Todes. In: Der Monat 8/92, S. 58-62.
- Groß**, Dominik/**Glahn**, Julia/**Tag**, Brigitte (Hrsg.) (2010): Die Leiche als Memento mori. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Tod und

totem Körper. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Groß, Dominik/**Grande**, Jasmin (Hrsg.) (2010): Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Gultzeit, Anika/**Cremers**, Dietmar (2001): Gruftis, Gothics, schwarze Szene – Eine Subkultur lebt mit dem Tod. In: Der Tod. Zur Geschichte des Umgangs mit Sterben und Trauer. Darmstadt: Hessisches Landesmuseum, S. 187-189.

Hahn, Alois (1968): Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Stuttgart: Enke.

Hahn, Alois (2002): Tod und Sterben in soziologischer Sicht. In: Assmann, Jan/Trauzettel, Rolf (Hrsg.): Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie. Freiburg/München: Alber, S. 55-89.

Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 18. Auflage.

Helmers, Sabine (1989): Tabu und Faszination. Über die Ambivalenz der Einstellung zu den Toten. Berlin: Reimer.

Hermes da **Fonseca**, Liselotte/**Kliche**, Thomas (Hrsg.) (2006): Verführerische Leichen – verbotener Verfall. „Körperwelten“ als gesellschaftliches Schlüsselereignis. Lengerich: Pabst Science Publ.

Imhof, Kurt/**Schulz**, Peter (Hrsg.) (1998): Die Veröffentlichung des Privaten – Die Privatisierung des Öffentlichen. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Kahl, Antje (2010): Der tote Körper als Transparenzvermittler: Spiritualisierungstendenzen im gegenwärtigen Bestattungswesen. In: Groß, Dominik/Glahn, Julia/Tag, Brigitte (Hrsg.): Die Leiche als Memento mori. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Tod und totem Körper. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 203-238.

Knoblauch, Hubert (2002): Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung. Freiburg: .

Knoblauch, Hubert/**Schmied**, Ina/**Schnettler**, Bernd (1999): Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung. In: Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen. Konstanz: UVK, S. 9-30.

Landsberg, Paul Ludwig (1973): Die Erfahrung des Todes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Löwer, Andrea (1999): Kreuze am Straßenrand. Verkehrstod und Erinnerungskultur. Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.

Lofland, Lyn (1978): The Craft of Dying. The modern Face of Death. Beverly Hills: Sage.

Macho, Thomas (1995): Wir erfahren Tote, keinen Tod. In: Rainer Beck (Hrsg.): Der Tod: ein Lesebuch von den letzten Dingen. München: Beck, S. 293-298.

Macho, Thomas/**Marek**, Kristin (Hrsg.) (2007): Die neue Sichtbarkeit des Todes. Paderborn/München: Fink.

Mann, Thomas (1981): Der Zauberberg. Frankfurt am Main: Fischer.

Meitzler, Matthias (2011): Soziologie der Vergänglichkeit. Zeit, Altern, Tod und Erinnern im gesellschaftlichen Kontext. Hamburg: Kovac.

Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nassehi, Armin/**Saake**, Irmhild (2005): Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie. In: Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (Hrsg.): Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens. Berlin: Duncker und Humblot, S. 31-54.

Nassehi, Armin/**Weber**, Georg (1989): Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Nölke, Matthias/**Sprang**, Christian (2010): Aus die Maus. Ungewöhnliche Todesanzeigen. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 8. Auflage.

Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Modell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 27-102.

Rosentreter, Michael/**Groß**, Dominik (2010): O tempora, o mores (curae mortui): Der Leichnam zwischen Totenfürsorge und affektiver Trauerbewältigung. In: Groß, Dominik/Schweikardt, Christoph (Hrsg.): Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 77-110.

Schmied-Knittel, Ina (2011): Physik der Unsterblichkeit: Nahtod-Forschung und Überlebenshy-

pothesen. In: Groß, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt, Christoph (Hrsg.): Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod. Frankfurt am Main/New York: Campus, S.55-75.

Schües, Christina (2008): Philosophie des Gebo-
renseins. Freiburg/München: Alber.

Simmel, Georg (1999): Soziologie. Untersuchun-
gen über die Formen der Vergesellschaftung.
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2001): Zur Metaphysik des Todes.
In: ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918.
Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.81-96.

Sörries, Reiner (2008): Alternative Bestattungen.
Formen und Folgen. Frankfurt am Main: Fach-
hochschulverlag.

Wetz, Franz Josef (2011): Selbstbetrachtung ohne
Spiegel: Körperwelten und Öffentlichkeit.
In: Groß, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt,
Christoph (Hrsg.): Who wants to live forever?
Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach
dem Tod. Frankfurt am Main/New York: Campus,
S.219-233.

Wittwer, Héctor (2011): Ist der Tod unbegreifbar?
Versuch einer philosophischen Aufklärung. In:
polar10, S.9-13.

Ziegler, Jean (1977): Die Lebenden und der Tod.
Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Zum Autor

Matthias Meitzler (M.A.), 25, studiert im 1. Fachse-
mester Psychologie (Bachelor) an der Fernuniver-
sität Hagen. Zu seinen wissenschaftlichen Inter-
essengebieten gehören: Thanatosoziologie, So-
ziologie der Sexualität, Devianzforschung und
psychoanalytische Sozialpsychologie.
